

EL INFLUJO DE LA VIDA DE LA IGLESIA EN LA REFLEXIÓN SOBRE SU SANTIDAD DURANTE EL SIGLO XX Y HASTA EL CONCILIO VATICANO II

[THE INFLUENCE OF THE HISTORICAL LIFE OF THE CHURCH
ON THE UNDESTANDING OF ITS HOLINESS IN PRE-VATICAN II
TWENTIETH CENTURY ECCLESIOLOGY]

MIGUEL DE SALIS

Resumen: En los primeros treinta años del siglo XX la vida de la Iglesia va por delante de la eclesiología indicándole retos. Señalamos tres áreas importantes para la santidad de la Iglesia: la reflexión teológica sobre la parte activa de los laicos en la misión de la Iglesia, el movimiento litúrgico, y la valoración del *modo* en que toda la Iglesia da testimonio de Cristo. La segunda parte propone una lectura más abierta de los cambios de paradigma (del cuerpo místico de Cristo al pueblo de Dios). La visión histórico-salvífica ayudó a comprender que la santidad de la Iglesia *in via* aún no es perfecta, y que no debe entenderse sólo con relación a la trascendencia.

Palabras clave: santidad, Iglesia, siglo XX.

Abstract: In the first thirty years of the twentieth century, the life of the Church indicates challenging themes for ecclesiology. Three important areas of the «holiness of the Church» are indicated: theological reflection on the active role of lay people in the mission of the Church, the liturgical movement, and the growing importance of the way the whole Church witnesses Christ. The second part of the study proposes a more comprehensive reading of the changes of paradigm (from the mystical body of Christ to the people of God). The historical salvific vision was instrumental to understand that the holiness of the Church *in via* was not yet perfect, and it should not be understood only in terms of transcendence.

Keywords: Holiness, Church, Twentieth Century.

En este estudio vamos a recorrer el periodo preconciliar (1900-1965). Fue ésta una época de grandes cambios en la vida de la Iglesia, también en el modo de hacer teología como uno de sus aspectos peculiares. El objetivo que nos proponemos es *situar* algunos de los acontecimientos de la vida de la Iglesia de esa época que sean significativos en un determinado ámbito de la reflexión eclesiológica, en concreto, en la reflexión sobre la «santidad de la Iglesia». En 1900, la «santidad de la Iglesia» era conocida como la segunda «nota» y tenía un lugar específico dentro del tratado *De ecclesia*, presidido por la idea de «sociedad perfecta». Después del Concilio Vaticano II, la idea dominante es mucho más dinámica y «vocacional»: la santidad de la Iglesia se centra en la comunión con Dios (un misterio que preside la mayoría de los tratados y que está logrando una cierta síntesis entre diversos aspectos de teología espiritual, de antropología y de eclesiológica, involucrados en la noción de «santidad»). Además, la santidad de la Iglesia es un don y una tarea que ella realiza como respuesta a la misión que su Señor le confió para la vida del mundo. Los acontecimientos en los que nos detendremos son muy variados: la publicación de un determinado documento del magisterio papal, las necesidades pastorales que suscitaron el despertar de los distintos movimientos renovadores del siglo XX, etc.

No pretendemos llevar hasta sus últimas consecuencias los efectos de cada uno de los acontecimientos de la vida de la Iglesia que se dieron a lo largo de esos años. Somos conscientes de que muchos de ellos encierran en sí mismos una riqueza que va más allá de su influjo en la eclesiológica y que, dentro de ella, han influido en otros temas que ahora no nos ocupan. Más bien, pretendemos indicar aquellas cuestiones que nos parecen significativas para la reflexión teológica que, muchas veces, se inició años después del hecho en cuestión.

Los discursos sobre la santidad de la Iglesia en los manuales de la primera mitad del siglo XX solían empezar señalando que, si la santidad es un atributo de Dios, la santidad de la Iglesia se puede ver como una participación en la vida divina. Durante el Concilio (y también hoy) se puede encontrar esta misma idea en muchos textos. Al contemplar los primeros sesenta y cinco años del siglo pasado, encontramos éste y otros elementos de continuidad en el modo de hablar de la santidad de la Iglesia, tanto en los manuales como en las monografías más conocidas: de una forma más estática o más dinámica, más formal o, por el contrario, predominantemente histórico-salvífica, etc. No es necesario realizar el elenco de los modos de tratarla, porque a veces los cambios son poco perceptibles, si nos atenemos sólo al uso de las palabras y de los temas, y acabaríamos por constatar únicamente la presencia y/o ausencia de algunos temas.

Si se acude a una metodología que esté más atenta al sentido y significado que las palabras van adquiriendo a lo largo del siglo, es posible detectar algunos cambios interesantes en los textos que hablan de la santidad de la Iglesia. Para esto es importante percibir el contexto y los hechos de la vida de la Iglesia del siglo XX que han afectado en mayor medida a este tema. Esto nos ayudará a situar los cambios acontecidos en el discurso sobre la Iglesia y, también, sobre su santidad. Así se podrán percibir con más claridad las variaciones que, en una primera lectura, quizá pasen desapercibidas.

1. LOS PRIMEROS PASOS DEL SIGLO XX:

LA CRISIS MODERNISTA Y EL DESPERTAR ESPIRITUAL

1.1. *Rasgos de la situación de la Iglesia y de las enseñanzas magisteriales de la primera mitad del siglo XX*

Si analizamos los manuales *De ecclesia* que se publicaron en las primeras décadas del siglo XX, detectamos en seguida dos características principales: un claro predominio de la metodología apologética y la recepción de la eclesiología del Concilio Vaticano I. Pero esto no es todo lo que tales obras nos proporcionan. Además de Arinterro¹, varios teólogos intentaron realizar un estudio dogmático de la Iglesia, aunque sin dar tanta relevancia a su santidad. Lo más común en aquella época fue dar más espacio a la teología dogmática dentro del tratado apologético sobre la Iglesia. Por eso, no todos los autores que realizaron tratados *De ecclesia* en la primera mitad del siglo se pueden decir lisa y llanamente apologéticos². Dicho esto, pasemos sin más demoras a la visión del magisterio papal de los 50 años posteriores al Concilio Vaticano I.

El magisterio de los papas León XIII a Pío XII no tiene grandes implicaciones en el tema de la santidad de la Iglesia, pero hay tres áreas que debemos señalar debido a su importancia. La primera, llamémosle «ecuménica», es el cambio de actitud en lo que respecta a los cismas, que se puede resumir en el

1. J. GONZÁLEZ ARINTERO, O.P., *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia (1909-1911)*, 3 vols., Madrid 1974-1976, IDEM, *La evolución mística (1908)*, Madrid 1968. La fecha que indicamos entre paréntesis inmediatamente detrás del título de una obra es la de su primera edición.

2. Cfr. M. D'HERBIGNY, *Theologia de Ecclesia (1918)*, t. 2, Parisiis 1921; B. BARTMANN, *Précis de Théologie Dogmatique (1911)*, t. 2, Mulhouse-Paris 1935, entre otros.

reconocimiento de una cierta culpa de los católicos en la situación que llevó al cisma o separación. La reintegración de los cristianos separados se comienza a ver como algo que sería enriquecedor para la Iglesia, aunque apuntando siempre que eso no debe llevarnos a pensar que a la Iglesia católica le falta algún elemento esencial³.

La segunda, llamémosle «pneumatológica», hace relación al papel del Espíritu Santo como alma de la Iglesia, que une los fieles a Cristo y les anima en la acción misionera⁴. El aspecto dinámico de la acción del Espíritu Santo se conecta a la expansión misionera⁵. Esto quiere decir que la acción del Espíritu Santo en el interior de la Iglesia sigue resumiéndose en los carismas especialmente en el carisma de asistencia, en una lógica más bien estática y puntual. En definitiva, los desarrollos de la pneumatología son incipientes y aún no profundizan en el sentido y las consecuencias de la presencia y acción del Espíritu Santo en la Iglesia.

La tercera, llamémosle «societaria», se refiere la transición realizada por León XIII, al pasar de la doctrina gelasiana de las dos potestades (la espiritual y la temporal, en una misma sociedad) a la de las dos sociedades (Iglesia y Estado), a la vez que afirma que la Iglesia es una «sociedad perfecta». Con esto, León XIII pensaba reaccionar ante las pretensiones de la sociedad y del Estado modernos, quienes querían abarcar la totalidad de la vida de los hombres, excluyendo el orden sobrenatural (liberalismo, laicismo, socialismo, totalitarismos varios...). El desarrollo de la doctrina de las «dos sociedades» afirmaba la fuerza de la Iglesia, pero la separaba de la sociedad civil, uniéndose ambas sólo en la subordinación de fines de las dos sociedades: el Estado subordinado a la Iglesia, que tenía un fin superior. El magisterio de estos papas también mostraba la utilidad de la Iglesia para la sociedad. Este tipo de discurso, que fue recibido casi de inmediato por los manuales apologéticos, preconizaba en general la restauración de la sociedad cristiana, a través de la recuperación de la cultura e inteligencia cristianas. Para ello León XIII tomó varias medidas como, por ejemplo, la renovación de los estudios tomistas. La institución de la fiesta de Cristo Rey (a través de la encíclica del papa Pío XI, *Quas primas*, del

3. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976, 284.

4. Algunos autores dicen que León XIII realiza una sistematización de la teología latina, sin añadir más elementos (cfr. Y.-M. CONGAR, cit., 283), otros piensan que León XIII ayudó a redescubrir la función del Espíritu Santo en la Iglesia y en la vida cristiana (cfr. J. FRISQUE, «L'ecclesiologia nel XX secolo», en R. VANDER GUCHT y H. VORGRIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, 218).

5. Cfr. LEÓN XIII, «Enc. *Divinum illud* (9.V.1897)», en ASS, 29 (1896-1897) 650; IDEM, «Enc. *Sancta Dei civitas* (3-12-1880)», en ASS, 13 (1880) 241 y 247.

11 de diciembre de 1925) y el desarrollo de la acción de los laicos —subordinados a la jerarquía— respondían en parte a esta misma idea de las «dos sociedades»⁶.

Es interesante tener en cuenta el ambiente en que nació esta idea de «sociedad perfecta» contra el liberalismo, que refuerza una idea societaria que ya existía. Al contrario de lo que sugiere a primera vista la misma expresión *societas perfecta* (o, también, *societas inaequalis*), esta idea no tenía mucho que ver con la santidad de la Iglesia⁷.

En aquel entonces algunos fieles pensaron en otras soluciones menos relacionadas con la dimensión institucional de la Iglesia y con sus derechos ante el Estado liberal, y más atentas a la dimensión sobrenatural de la Iglesia y de la vida de los cristianos (en consonancia con la renovación espiritual de inicios del siglo XX). Sin embargo, esta solución más espiritual no fue elegida por el magisterio, porque la Iglesia tuvo que enfrentarse con el modernismo en la parte final del pontificado de León XIII y en todo el pontificado de San Pío X.

Hay varios autores que, en aquellos años, consideraron importante atender a otros aspectos: al sujeto religioso (tanto el personal como el comunitario), a la experiencia interior y al sentido de las evoluciones históricas. Algunos buscaron vías distintas del esquema escolástico. Congar cita una serie de autores que, conviviendo con esta sensibilidad, buscaron una Iglesia carismática, escatológica y libre ante las ambiciones del poder clerical. En su opinión, era positivo dar un espacio a tales ideas, pero hubo quienes lo hicieron oponiéndolas al orden jerárquico y a la potestad eclesiástica en la Iglesia. La reacción de la jerarquía al ver que se ponía en jaque la institución histórica de la Iglesia (la constitución y el dogma definitivamente válidos, el desprecio por la estructura jerárquica o por la objetividad de las afirmaciones de fe) fue acentuar la autoridad y la institución visible⁸. Desgraciadamente, no todos los teólogos de la época tuvieron la capacidad de discernir entre las ideas interesantes y los puntos de vista que olvidaban algunos aspectos de la fe⁹. Esto explica que la reflexión dogmática sobre la Iglesia tardara un poco en crecer.

6. Cfr. LEÓN XIII, «Enc. *Immortale Dei* (1.XI.1885)», en ASS, 18 (1885) 161-180; un resumen de la cuestión puede verse en M. SCHMAUS, *Teología dogmática, IV: La Iglesia*, Madrid 1962, 628-636; Y.-M. CONGAR, *Eclesiología...*, cit., 283.

7. Para una correcta comprensión de la idea de *societas perfecta* sugerimos la consulta de las Actas del Concilio Vaticano I.

8. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Eclesiología...*, cit., 288s.

9. Son conocidas las valoraciones que varios autores de la época hicieron de J.-A. Möhler, de J.-H. Newman o del P. Arinterro, viendo en algunas de sus ideas el modernismo latente.

1.2. *La renovación de la vida de la Iglesia, humus y reto de la eclesiología dogmática*

La renovación del pensamiento dogmático sobre la Iglesia empezó fuera de las universidades: en la propia vida de la Iglesia y en el bullir de su acción pastoral en el mundo. Ese mundo vivía un cambio acelerado que ponía ante la Iglesia una serie de cuestiones sobre su posición y actuación en el medio al que había sido enviada¹⁰. Las obras más representativas de la renovación son fruto del ingenio de hombres preocupados por alimentar la vida espiritual o apostólica de las comunidades cristianas (Lippert y Guardini, en Alemania, Vonier en Inglaterra, Columba Marmion en Bélgica, y los varios autores que, en Francia y en Bélgica, se inspiran en el desarrollo de la Acción Católica). Hay algunas excepciones en el ámbito académico: De Lubac, Congar, Journet, Philips, Feckes¹¹, que confirman la sensibilidad de estos teólogos para las cuestiones vitales de la Iglesia de entonces¹².

La teología, al menos en determinados autores, desarrolló su labor al intentar alimentar de algún modo ese despertar que se dio en la vida de la Iglesia desde la Primera Guerra Mundial en adelante. Para el tema de la santidad de la Iglesia nos interesan particularmente tres líneas muy claras: la reflexión teológica sobre la parte activa de los laicos en la misión de la Iglesia, el movimiento de renovación litúrgica (que tiene un acentuado carácter pastoral y espiritual que lo distingue claramente de los demás movimientos renovadores del siglo XX), además de la conciencia creciente de la misión y, más exactamente, de la importancia del *modo* en que la Iglesia da testimonio de Cristo. En esta tercera línea se entiende que la Iglesia debe *manifestar* a Cristo y que dentro de esa acción no es indiferente el testimonio vital de los cristianos en cuanto comunidad. Sin embargo, aún no se ve explícitamente la relación de esta cuestión con la santidad de la Iglesia¹³. La primera línea que hemos indicado da por supuesta la distancia que existía entre la Iglesia y el mundo, e intenta darle respuesta

10. «Sono la vita della Chiesa e la sua situazione nella società a spingere verso un rinnovamento dottrinale che durerà decenni e che a sua volta, particolarmente nel Vaticano II, rinoverà la coscienza ecclesiale e il desiderio generale di una *renovatio Ecclesiae*.» G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Ecclesiologia», en G. CANOBBIO y P. CODA (eds.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 2, Roma 2003, 294. Véase también Y.-M. CONGAR, *Ecclesiologia...*, cit., 290s.

11. Cfr. J. FRISQUE, «L'eccelesiologia nel XX secolo», en R. VANDER GUCHT y H. VORGRIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, 218.

12. Quizá por eso el método de Antón, que postula la circularidad entre las cuestiones doctrinales y las existenciales, se manifiesta especialmente útil cuando trata de la teología entre el Concilio Vaticano I y II.

13. «Le monde n'est plus chrétien». Ainsi, dans l'itinéraire de Congar, cette expérience a lieu de manière décisive en 1935 alors que la revue *La Vie intellectuelle* lui demande

a través de la colaboración de los laicos con el apostolado jerárquico para cristianizar las estructuras sociales. Los laicos cobran cada vez más conciencia de su papel eclesial en el ámbito apostólico. En los años 20-40, y siguientes, encontramos varios autores que intentaron pensar teológicamente la Acción Católica¹⁴. Al principio, la atención de la Iglesia al mundo sigue una lógica de recuperación del terreno perdido en el siglo XIX, pero más adelante se abre a una creciente conciencia de misión con cumplimiento escatológico en el mundo reconciliado, como quedará claro después de la Segunda Guerra Mundial¹⁵.

Tomemos nota de que, al contrario de lo que sería previsible si entendemos la santidad como «trascendencia» en relación al mundo, esta línea obligará, bien es cierto que bastante más tarde, a pensar la santidad de la Iglesia en un contexto más amplio: como relación con el mundo. Por esto es posible encontrar en esta línea uno de los lugares que ayudarán a renovar la idea de «santidad de la Iglesia».

Pasemos a ver la línea relacionada con el movimiento litúrgico, que también es el más antiguo de los movimientos renovadores (si lo situamos en la re-

de faire la conclusion théologique d'une enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance (31 juillet 1935). Ces résultats sont un choc pour lui et l'invitent à investir dans la tâche ecclésiologique. En effet, ils montrent que l'incroyance venait en partie "de ce que l'Église montrait aux hommes un visage qui trahissait, plus qu'il ne l'exprimait, sa nature vraie, conforme à l'Évangile et à sa propre tradition profonde". Congar conclut: "La vraie réponse, la conclusion positive, consisteraient à renouveler notre présentation et pour cela, d'abord, notre propre vision de l'Église en allant au-delà des présentations et de la vision juridique alors et depuis longtemps prédominantes". L. DE VILLEMIN, «D'une Église centralisée à une Église communion», en F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris 2003, 169. En las distintas confesiones cristianas, esta percepción de la importancia del testimonio reforzó el empeño en el movimiento ecuménico.

14. Sin pretensión de exhaustividad, entre los varios autores que han dedicado estudios a la Acción Católica encontramos a P. Dabin, Y.-M. Congar, J. Will, R. Graber y J. Hamer, entre otros.

15. En el caso de San Josemaría Escrivá, encontramos una idea de la misión del laico que no proviene del contexto que vivía la Iglesia (que intentaba recuperar a través de los laicos aquello que los Estados le estaban negando), sino de una profundización en el misterio de la Encarnación-Redención y de la vocación laical. Por eso la santificación del trabajo, la santificación a través del trabajo y la santificación de los demás con el trabajo no es una estrategia para que la Iglesia recupere su posición en la sociedad, es más bien la respuesta a la vocación divina del laico. Véase, sobre este particular, la distinción que hace en *Camino* entre el «apóstol de profesión» (que tiene su acción apostólica yuxtapuesta o al margen de su actividad profesional) y el «apostolado profesional» (que San Josemaría entiende y difunde, desde la luz del 2 de octubre de 1928). Este último condensa, por así decir, su modo de ver el apostolado de los cristianos laicos, que es algo *propio* y secular, que fluye de la santificación de las tareas en que se ocupan, bien hechas y con verdadero espíritu de servicio, y de las relaciones humanas que esas tareas suponen: cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino* (1939), ed. crítico-histórica prep. por Pedro Rodríguez, Madrid 2002, 511ss., entre otros lugares.

novación benedictina propuesta en el siglo XIX) y que fue impulsado, en su dimensión más pastoral, por el mismo San Pío X. Es un movimiento que no nació de una preocupación por la renovación de la teología, sino por la renovación de la vida cristiana, muy relacionada entonces con la celebración litúrgica. Este último aspecto marca una diferencia clara con los demás movimientos renovadores.

El movimiento litúrgico tuvo su núcleo en Alemania, Bélgica y Francia. Ayudó a ver la liturgia como acción en que se cumple más perfectamente el misterio eclesial, como el lugar donde se realizaba la síntesis vital y existencial de las distintas dimensiones de la Iglesia (espiritual y visible, jerárquica y comunitaria, con primacía de la acción de Cristo y cooperación del hombre, como realidad presente con cumplimiento escatológico). Este punto de vista era muy distinto de la visión institucional y externa entonces dominante y permitía ver a la Iglesia como un misterio íntimamente relacionado con el misterio de Cristo¹⁶. Más tarde el Concilio Vaticano II recogerá la herencia de este modo de ver la Iglesia en la Const. *Sacrosanctum Concilium*, n° 2.

Algunos aspectos potenciados por el movimiento litúrgico tuvieron consecuencias importantes en lo que respecta a la santidad de la Iglesia. Por ejemplo, el movimiento ayudó a tener una idea renovada de la Iglesia como comunidad cultural (Keller) y una experiencia de la vida en Cristo más comunitaria y cultural. Además, se daba una percepción de la sacramentalidad como dimensión esencial de la Iglesia, que la abarca totalmente y explica su relación con Cristo (Casel, Söhngen), y con el mundo (Meister, Bauhofer). Se consideraba que la Iglesia, al seguir a Cristo, asumía la función de ofrecer el sacrificio y de hacer que todas las cosas vuelvan a Dios: la Eucaristía era el ámbito por excelencia de ese movimiento ascendente. La responsabilidad cultural correspondía a todos los cristianos y se fundamentaba en el bautismo, que es la iniciación de un sacerdocio real y común. En Alemania se realizaron entonces muchos estudios sobre el sacerdocio común en el ámbito cultural, mientras que —en el ámbito francés y belga— el sacerdocio común servía de base para la acción de los laicos como cooperadores del apostolado de la jerarquía en el contexto de la acción católica¹⁷.

16. Cfr. G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Ecclesiologia», en G. CANOBBIO y P. CODA (eds.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 2, Roma 2003, 294; B. NEUNHEUSER, «Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici», en *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, Torino 1974, 9-30; L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion», en F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris 2003, 168.

17. Para más detalles, cfr. J. FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo...*, cit., 220.

Si tenemos en cuenta que uno de los puntos firmes en la exposición sobre la santidad de la Iglesia en la manualística de entonces era la idea de que el sacramento del bautismo santifica a los fieles, entenderemos mejor el potencial de los estudios en que se redescubre el sacerdocio común. Éstos iniciaban una visión cultural, dinámica y apostólica que no dejaría de hacer sentir sus consecuencias más adelante, cuando la teología empezó a ver la santidad de la Iglesia como don y misión.

En estos años en que, según una célebre frase de Guardini, la Iglesia despertaba en las almas, se entiende que la conciencia de la santidad de la Iglesia también surgía en ellas. Podemos reconocer aquí dos movimientos: uno es la *progresiva* toma de conciencia de que todos los fieles (ministros, religiosos o laicos) son Iglesia; el otro es una *progresiva* percepción de que la Iglesia *tiene* que ser santa.

La Iglesia no pertenece sólo al más allá (donde todos sus miembros son santos). Si así fuera, la reflexión sobre su santidad se reduciría a una referencia al futuro. La Iglesia tampoco es sólo una institución eficaz. Si lo admitiéramos, el discurso sobre su santidad se reduciría a la comprobación de la eficacia de la acción divina en algunos de sus miembros (el número sería irrelevante). Por tanto, la Iglesia aparecía a los ojos de los hombres de entreguerras de un modo menos institucional y más cercano a los fieles, y crecía concomitantemente en los cristianos la conciencia de la necesidad de ser santos.

2. LA ECLESIOLOGÍA DENTRO DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA HASTA EL CONCILIO VATICANO II

2.1. *Dos momentos, dos problemáticas y una propuesta de lectura*

En eclesiología, son pocos los manuales propiamente dogmáticos anteriores al Concilio Vaticano II. Los más importantes son los de M. Schmaus y de Ch. Journet (este último incompleto)¹⁸. Los demás manuales de eclesiología

18. El primer manual de los tiempos modernos —en opinión de Congar— es el de C. FECKES (*Das Mysterium der heiligen Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche*, Paderborn 1934). M. Schmaus escribió un tratado de eclesiología en 1940 (en alemán y caracteres góticos), que no fue traducido a otras lenguas. Este tratado fue completamente reformulado y muy ampliado en su 3ª-5ª edición (año 1958). Esta última *versión* fue traducida en las principales lenguas europeas aún antes del ini-

que encontramos en la época 1920-1965 son prácticamente todos de teología fundamental o tratados de apologética, en los que se encuentran soluciones de compromiso entre la dogmática y la teología fundamental¹⁹.

La mayoría de los autores hablan de una santidad triple, que era típica de la manualística apologética: santidad de los principios, también llamada en algunos manuales «santidad activa» (como santidad de la doctrina, de la moral, de los sacramentos y de la autoridad que viene de Dios); santidad de los miembros, también llamada «santidad pasiva» (normalmente dividida en tres grados de orden creciente: ordinaria, perfecta y heroica; se afirma que a la santidad eximia llegan parte de aquellos que viven los consejos evangélicos) y, en fin, la santidad de los carismas (milagros). Esta división del discurso sobre la santidad de la Iglesia también se presentó, a partir de los años 40-50, bajo una doble división que aún hoy se usa: como santidad «objetiva» y «subjettiva» de la Iglesia.

La diferencia principal con los tratados más apologéticos es que la santidad se ve desde la unión con Dios y desde la relación de la Iglesia con Cristo, puesto que «la Iglesia es la unión del hombre con Cristo en forma social». En lo que atañe a las notas de la Iglesia (o «propiedades», término cada vez más frecuente a medida que tales obras se acercan al Concilio), la principal diferencia que encontramos es la afirmación de su dinamicidad: dejan de ser elementos poseídos por la Iglesia y discernibles desde fuera²⁰. Dentro de esta idea general de dinamicidad se encuentran algunos matices según el autor de que se trate, pero es habitual pensar en una dinámica interna de la santidad de la Iglesia y

cio del Concilio Vaticano II, dándole cierta difusión. El otro manual del que hemos hablado es el de Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné: essai de théologie spéculative*, 3 tomos, Paris 1941, 1951 y 1969 (respectivamente; el volumen que más nos interesa es el segundo). Otros manuales y estudios sistemáticos amplios de la época anterior al Concilio son los de E. Mura (1934), S. Tromp (1937), F.J. Scheen (1935), G. Feuerer (1937), A. Stolz (1939), E. Mersch (1946), G. Philips (1947), O. Semmelroth (1953), J.-J. Hamer (1962), F. Holböck y T. Sartory (1962), P. Glorieux (1963), A. Alcalá Galve (1963); para una visión sumaria de los principales estudios y manuales, cfr. A. MIRALLES, «Il trattato sulla Chiesa nella storia della teologia cattolica», en *ATH*, 15 (2001) 444-460.

19. Congar dice que los tratados más dogmáticos son muy cristológicos, en la línea de la escuela romana, y muy atentos a la jerarquía. La dimensión histórica y escatológica es débil, cfr. Y.-M. CONGAR, *Eclesiología...*, cit., 286s.; la eclesiología dogmática aún tenía una visión de la santidad parecida a la apologética, cfr. P. PARENTE, A. PIOLANTI y S. GAROFALO, *Dizionario di Teologia dommatica*, Roma 1945, 232.

20. Las notas no son para la Iglesia sólo propiedades, sino también tareas; no son estáticas, sino dinámicas, cfr. C. FECKES, *Das Mysterium der Heiligen Kirche*, Paderborn 1934, 162; A. MICHEL, «Sainteté», en *DThC*, XIV/1 (1938) 870; M. SCHMAUS, *Teología dogmática, IV: La Iglesia*, Madrid 1962, 604s.; L. OTT, *Compendio di teologia dogmatica*, Torino-Roma 1964, 504.

de aspectos externos, que están más o menos articulados con esa dinámica interna según el autor de que se trate²¹.

Podemos situar estas diferencias entre los manuales dentro del marco general de la eclesiología de la época hasta el Concilio Vaticano II, que se encontraba centrada fundamentalmente en dos cuestiones: el abandono de la línea apologética para superar la perspectiva excesivamente societaria de la eclesiología posterior a Trento (a veces uniendo demasiado la visión apologética a la idea de sociedad), y la búsqueda de un discurso eclesiológico verdaderamente dogmático que articulara el aspecto interior (comunión de vida en Cristo y en el Espíritu) y exterior (medios visibles de la gracia). La eclesiología de los años 20 y 30 tiene un norte que orienta sus respuestas: la profundización —noética y vivencial— del papel de Cristo en la Iglesia. Por eso los discursos centrados en la imagen del Cuerpo místico de Cristo dominaron el panorama de aquel entonces. De este tronco común surgen varias respuestas, no todas excelentes, que nos permiten ver que en aquél momento se vivía un discernimiento del tratado, que se estaba separando de la apologética²².

El gran tema es la propuesta de *sistematización* del discurso sobre la Iglesia alrededor de tres ideas que entonces surgen con gran fuerza: el cuerpo de Cristo (en rápido crecimiento durante los años de entreguerras), el pueblo de Dios y el sacramento de salvación (principalmente después de la Segunda Gue-

21. Feckes, por ejemplo, se limita a afirmar simultáneamente las dos dimensiones de la Iglesia (como vida y como sociedad estructurada). Mersch parte de una vitalidad interior que pertenece a Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia y de la cual la sociedad eclesial participa en la medida en que viva en el Hijo de Dios por su Humanidad santísima, cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, vol. 2, Paris 1946, 209ss.

22. Cfr. R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Paris 1954, 89; A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 419ss.; P. RODRÍGUEZ, «Theological Method for Ecclesiology», en P.C. PHAN (ed.), *The Gift of the Church. A textbook on Ecclesiology*, Collegeville (Minnesota) 2000, 130s.; J. FRISQUE, *L'ecclésiologia nel XX secolo...*, cit., 218ss. «La aportación principal de los teólogos durante estos dos decenios entre las dos guerras consistió en haber ilustrado con argumentos nuevos la realidad cristológica del misterio de la Iglesia, insistiendo en la doctrina tradicional de que la Iglesia es la continuación de Cristo entre los hombres. En su afán por precisar más esta doctrina eclesiológica hubo entre los teólogos desviaciones hacia una concepción de la Iglesia expresada en términos de un biologismo espiritual y de un falso misticismo, que no respetaban las fronteras entre lo creado y lo increado. Tales desviaciones se extendieron simultáneamente al campo de la devoción religiosa y litúrgico-sacramental, creando una mentalidad peligrosa, vaga y nada fácil de precisar. Estas incidencias prácticas de la discusión teológica comenzaron a perturbar a algunos teólogos y, más todavía, a los pastores de la Iglesia. Se oyen voces de alerta, mientras otros llegan a hablar de una eclesiología en crisis». A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, Madrid 1987, 625.

rra Mundial)²³. Por eso la literatura sobre la historia de la eclesiología del siglo XX anterior al Concilio Vaticano II divide habitualmente las obras eclesiológicas en tres grupos, caracterizados por la idea de cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, o de sacramento primordial; o sigue los distintos movimientos renovadores: litúrgico (con nombres como Bouyer, Casel, Herwegen, Guardini, Pinks, Jungmann, Beauduin), espiritual (Columba Marmion), bíblico (Lagarange, Cerfaux, Schlier) y patrístico (H. de Lubac, J. Daniélou)²⁴.

El periodo que empieza en la Segunda Guerra Mundial y va hasta el Concilio Vaticano II es distinto del anterior en lo que respecta a la eclesiología y en concreto a la santidad de la Iglesia. Es frecuente hablar de un salto entre los dos periodos, aun reconociendo cierta continuidad. Las principales diferencias que nos interesa subrayar son las siguientes: la relación de la Iglesia con el mundo empieza a ser una preocupación principal (un mundo que se percibe muy distante de la Iglesia y secularizado)²⁵; la renovación de los estudios bíblicos y patrísticos y el movimiento ecuménico ayudan a ver la Iglesia dentro de la *Historia Salutis*, y a valorar más su dimensión escatológica. Si antes la eclesiología investigaba y descubría con cierto entusiasmo la riqueza de la relación de la Iglesia con Cristo y estructuraba ese discurso como reacción al juridicismo y a la idea de «sociedad perfecta», ahora la eclesiología percibe que tiene que explicar el misterio de la Iglesia en el mundo al que ha sido enviada y del cual no puede huir. Ya no es una eclesiología *ad intra* que lucha dentro de la Iglesia contra visiones más jurídicas; es una eclesiología que se hace en un contexto *ad extra* (requerido por su misión), para usar términos más actuales.

23. Algunos autores mostraron que cualquiera de estas tres imágenes era conocida y usada ya en el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX (por ejemplo, Antón). A nosotros nos interesa principalmente atender al momento en que se usaron de forma estructurante en el discurso sobre la Iglesia y, por lo tanto, tuvieron capacidad de influir en el tema de la santidad de la Iglesia.

24. Algunos autores subrayan el redescubrimiento de la Eucaristía y de la Iglesia local como aspecto importante de la renovación eclesiológica. Aunque esto es cierto, no hemos logrado encontrar una relación directa con el tema que nos ocupa, puesto que la mayoría de los autores que hablaron de la Iglesia local lo hicieron en el contexto de la catolicidad de la Iglesia y de la comunión de las Iglesias. Por eso el lector no se sorprenderá de no ver esta cuestión tratada, lo cual también ocurre con otras cuestiones que, siendo importantes en la historia general de la eclesiología del siglo XX, no presentan relación directa con la santidad de la Iglesia.

25. Esta situación lleva la teología a un discernimiento entre aquello que se debe mantener/abandonar para responder a la inadaptación de la Iglesia a los tiempos modernos. Pero adaptarse no quiere decir abandonar la tradición. Como R. Aubert dijo en 1954, hay dos preocupaciones en la teología actual: el deseo de un contacto más directo con la Tradición y de una mejor adaptación al mundo. Algunos pensaron que la solución a esta cuestión estaba en la superación del «inmovilismo teológico» (una expresión algo ambigua), que permitiría responder a los problemas del hombre contemporáneo.

Algunos autores leyeron la diferencia entre la eclesiología anterior y posterior a la Segunda Guerra Mundial usando como criterio los retos que acabamos de indicar. A veces parece que hicieron de esos retos la clave que explicaría la oposición entre la eclesiología del cuerpo místico, por un lado, y las eclesiologías centradas en las ideas de «pueblo de Dios» y «sacramento primordial», por otro.

Hay que decir que, en efecto, se verificó una cierta oposición entre la eclesiología del pueblo de Dios y la eclesiología del cuerpo místico de Cristo, debida principalmente al libro de Koster, publicado en 1940²⁶. No es tan claro que los principales defensores de una eclesiología presidida por la idea de «sacramento» (Sammelroth, Rahner, Schillebeeckx) se opusieran a la eclesiología del cuerpo místico. Sólo debido a la proximidad de problemáticas y perspectivas se podría asociar en cierto modo los dos discursos eclesiológicos presididos por la idea de «pueblo de Dios» y de «sacramento» entre sí. Lo que se puede decir es que la eclesiología del pueblo de Dios aparece en 1937 (con Vonier y, en cierto sentido, en Congar), fuera de un contexto de oposición a la eclesiología dominante de entonces (del cuerpo místico de Cristo), y desde entonces creció muy apoyada en los estudios bíblicos²⁷. La idea de sacramento aplicada a la Iglesia aparece relacionada con la renovación de los estudios patrísticos (por ejemplo, con De Lubac, en 1938). Sólo en 1940 (con Koster) la eclesiología del pueblo de Dios aparece en polémica con la imagen del cuerpo místico de Cristo.

Por tanto, las ideas de «pueblo de Dios» y «sacramento» no tienen necesariamente una explicación dialéctica (como oposición a la eclesiología del «cuerpo místico de Cristo») ni una explicación contextual (como respuesta a las necesidades pastorales de la nueva situación de la Iglesia en el mundo después de la Segunda Guerra Mundial). También pueden ser explicadas a través de los datos ofrecidos por los estudios bíblicos y patrísticos que renovaron la escatología y la visión histórica de la Iglesia. Me parece que el éxito de los discursos centrados en la idea de «pueblo de Dios» y de «sacramento» y la transformación de los discursos presididos por la imagen del «cuerpo místico de Cristo» deben ser leídos teniendo en cuenta tanto los movimientos renovadores como los debates eclesiológicos y la situación contextual, sin dar especial prioridad a unos u otros²⁸.

26. M.D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940.

27. Cfr. A. VONIER, *Le Peuple de Dieu*, Lyon 1937. Este libro manifiesta una corrección del autor en relación a su libro anterior —de 1934— en el que presentaba una eclesiología muy espiritualista.

28. Como ejemplo de una explicación que da prioridad a la dialéctica y al contexto, al menos en los términos del discurso, cfr. G. ZIVIANI y V. MARALDI, *Ecclesiologia...*, cit., 303 e 306s.; como ejemplo de una explicación más centrada en la renovación de los estudios bíblicos, patrísticos, y en el movimiento ecuménico, cfr. A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 427.

2.2. *Vida de la Iglesia en la historia y vida histórica de la Iglesia*

La «fermentación» teológica y vital que acabamos de describir en sus grandes rasgos (antes y después de la Segunda Guerra Mundial, con sus causas más vivenciales y otras más conectadas a los movimientos renovadores) tuvo consecuencias muy variadas en los distintos ramos del saber teológico. Nos concentraremos en el estudio de aquellas que nos parecen haber afectado de forma clara a la santidad de la Iglesia. La primera en que queremos detenernos es la visión histórica de la Iglesia (un fruto de la renovación bíblica y patrística)²⁹. En aquel entonces se entiende que los Padres, cuando hablan de la Iglesia, además de usar un simbolismo muy rico de imágenes bíblicas, evocan siempre el comportamiento de los fieles en relación a Dios (Congar llama a este modo de hablar de la Iglesia sentido antropológico-espiritual). Ese simbolismo e interpretación se realiza en un ambiente intelectual platónico (tanto en los Padres latinos como en los Padres griegos) que revela una ontología de la esencia implícita, en el que —concretamente— las realidades sensibles tienen como función hacer referencia a las espirituales y celestes. En los estudios sobre los Padres se detecta el riesgo de sustituir la referencia escatológica bíblica —que es histórica, presente y futura— por una referencia ejemplar (mundo terrenal y mundo celestial o, si queremos, corporal-carnal y espiritual)³⁰. La consecuencia más importante —en lo que concierne a la santidad de la Iglesia— es la percepción de que en el momento actual aún no es completa o perfecta: incluso los santos en el Cielo están esperando la realización de la plenitud de santidad de la Iglesia (aunque no se trate de la virtud de la esperanza). La actual Iglesia celestial aún no es la *Ecclesia in patria*, tal como la describen los últimos capítulos del Apocalipsis. Otras consecuencias provienen de esta primera: a) la santidad de la Iglesia no está sólo en lo que es espiritual o celestial, en lo que es divino en la Iglesia; b) la plenitud de Cristo no se reduce a su actual acción en la Iglesia, estando aún por llegar lo que se realizará de modo pleno; c) la santidad de la Iglesia no consiste sólo en una serie de elementos y aspectos poseídos por la Iglesia (dones divinos); y en fin, d) la Iglesia ya es santa, pero aún no lo es en plenitud. Por eso, aquello que la Iglesia ya posee en su peregrinación histórica se puede considerar como sombra, si lo comparamos con

29. Cuando decimos visión histórica de la Iglesia, nos referimos a la visión histórica de la Iglesia en los teólogos, no en los historiógrafos.

30. Autores como Daniélou, De Lubac y Congar detectaron esta cuestión de una forma clara; cfr. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 257s.; H. DE LUBAC, «Typologie et allégorie», en *RSR*, 34 (1947) 180-226.

la plenitud que tendrá³¹. Sin embargo, estas consecuencias no se manifestaron sino poco a poco. Fueron objeto de reflexión principalmente en lo que respecta a la índole escatológica de la Iglesia peregrina y a su dimensión histórica. No fueron explícitamente tematizadas en el discurso sobre la santidad de la Iglesia, sino mucho más tarde.

Otro aspecto relacionado con la metodología histórica de esta época es el cambio de intereses y preocupaciones, que pasa desde una ciencia orientada principalmente hacia el descubrimiento de las doctrinas y autores de un determinado periodo a una visión más atenta a las motivaciones y respuestas vivenciales de la Iglesia de esa época. Se entiende mejor que la historia de la Iglesia no es un relato de hechos pasados ordenados cronológicamente, sino algo más profundo, donde interesa saber —por ejemplo— cuál era la relación de los teólogos de cada época con el pensamiento contemporáneo a ellos. La historia de la Iglesia empieza a verse como historia de la vida en Cristo, que el pueblo de Dios vive en su camino, y esto también ayuda a redescubrir la Iglesia en su realidad histórica³².

Llegados a este punto, vale la pena distinguir entre los diversos autores de la época, porque no contemplan la historia desde el mismo punto de vista. Journet —entre otros— presenta una historia vivencial de la Iglesia, mostrando la relevancia de los retos de la helenización, de la primera expansión fuera de Jerusalén, de la institución del primer eslabón de conexión a los Apóstoles, etc.; pero su intención es compararla con la vida de Cristo en la tierra, basándose en la analogía entre Cristo y la Iglesia³³. No quiere trazar un perfil histórico de la Iglesia. En su horizonte, Journet considera la Iglesia como un sujeto que actúa en la historia e «interactúa» con la historia humana. Esa «interacción» puede hacer crecer a la Iglesia y enriquecerla, pero no es tanto esto lo que se considera, sino más bien la identidad de la Iglesia a lo largo de los siglos (desde su fundación) y en relación al mundo (ella es sustancialmente la misma desde el inicio y en relación al mundo es instrumento de Cristo)³⁴. Otro autor

31. Esta doctrina de la tensión escatológica fue incluida en los capítulos V, VI e VII de la Const. Dogmática *Lumen Gentium*, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, Madrid 1987, 911.

32. «Il ne faut pas imaginer une Église parfaite quant à soi, toute divine et sainte, existant sous le voile de la visibilité humaine et comme dans le décor extérieur de l'histoire. Son humanité fait partie d'elle vraiment, et les conditions humaines font partie de ses conditions d'existence.» Y.-M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris 1955, 76.

33. Véanse las primeras frases de la nota siguiente, tomando nota del «pareillement», que Journet usa también en otros textos de años anteriores, a veces con un sentido más fuerte que en éste.

34. «Le mystère de l'Incarnation est un fait, il est achevé quant à son *essence*, à sa *structure constitutive*. Mais sous un autre angle, le mystère de l'Incarnation embrasse tout le déroulement de la vie de Jésus; quant à son *déploiement*, il demeure en devenir

atento al «respirar espiritual» de la Iglesia en la historia, pero muy anterior a Journet, fue Arinterro. La diferencia entre Journet y Arinterro es que el suizo compara el recorrido de la Iglesia hasta la Parusía con toda la vida de Cristo, mientras que Arinterro lo compara con el crecimiento de Nazaret³⁵. Por eso Arinterro es más optimista (para él, el crecimiento de la Iglesia es continuo), y Journet más ambiguo (no todo lo que ocurre es crecimiento)³⁶. Los dos hacen una lectura teológica de la historia de la Iglesia (no histórica ni simplemente apologética), a la luz de las misiones divinas. Como ya hemos dicho, no hacen «Historia de la Iglesia» (entendida ésta como relato ordenado de la sucesión de los hechos históricos de la institución) sino describen la «vida de la Iglesia en la historia» hasta su cumplimiento. Los dos consideran importante la acción del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia para clarificar, purificar y hacer crecer (Arintero), conocerse mejor a sí misma (Journet). Esta visión de la historia apunta a una meta escatológica: es dinámica y permite captar una evolución o crecimiento. Podemos hablar, por tanto, de una dinamicidad de la santidad de la Iglesia. Sin embargo, estos dos autores tienen una visión de la «vida de la Iglesia en la historia» y no de la «vida histórica de la Iglesia». Expliquemos un poco este matiz.

Queremos decir que la dinamicidad y cambio en la vida de la Iglesia son vistas desde la vida divina vivida, expandida y comunicada a los hombres de una época a otra, de unos a otros, con sus dialécticas, obstáculos, retos y soluciones. La dinamicidad de la vida de la Iglesia no viene de un reto exterior a la Iglesia, del mundo, que le podría pedir que desarrollara nuevas respuestas para las nuevas situaciones vitales de los hombres. En Arinterro no encontramos una instancia que permita decir si una determinada vitalidad de la Iglesia es adecuada o inadecuada a las necesidades del mundo y del hombre en ese determinado momento de la historia. Ahora bien, esta nueva instancia de la dinami-

et ne s'achèvera qu'à l'Ascension. Il en va pareillement de l'Eglise. Dès le jour de Pentecôte, où l'Esprit saint descend sur elle pour faire redéborder sur elle la plénitude de la grâce capitale du Christ, l'Eglise de la Loi nouvelle est achevée, accomplie dans la ligne de son *essence*, de sa *structure* constitutive. Mais dans la ligne de son *déploiement*, elle demeure en devenir, un progrès s'ouvre devant elle». Ch. JOURNET, «Le progrès de l'Eglise dans le temps», en *Ang.* 43 (1966) 5 (aunque lleva la fecha de 1966, se trata de la lección magistral del cardenal Journet del año anterior en el «Angelicum», poco tiempo antes de la clausura del Concilio, y que refleja su visión en épocas anteriores); véase también Ch. JOURNET, *L'Eglise Sainte*, Saint-Maur 1999, 116 (colección de textos de los años 30 y 40).

35. Cfr. J. GONZÁLEZ ARINTERO, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Evolución dogmática* (1911), vol. 2, Madrid ²1975, 1, entre otros lugares.

36. Una comparación de la vida de la Iglesia en la historia con Cristo, también lejana del optimismo pero menos conceptual que en Journet, puede verse en H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953.

dad viene del exterior de la Iglesia, de la creación y de la libre configuración que el hombre va dando al mundo en la consecución de su vocación cósmica (cfr. Gen 1,28). En este contexto debemos reconocer que Journet tiene una visión más amplia que Arinterro, pero Journet entiende la Iglesia como espacio donde Dios actúa y a través del cual Dios actúa a lo largo de la historia, por lo cual su «mundo» aún no es una instancia significativa. Journet reconoce que Dios actúa también en el mundo con vistas a la Iglesia, pero ese reconocimiento no le lleva a dar a la «historia vivida» de la Iglesia un estatuto de principio interpretativo que otros autores, en cambio, le han reconocido³⁷.

Dependiendo de la visión del mundo que cada teólogo tenga y según el método usado, habrá un modo distinto de ver esta nueva instancia que también es —en cierto modo— motor de la dinamicidad. Es muy distinto mirar el mundo como una realidad que se está apartando de la Iglesia y de Dios; mirarlo como criatura que está en las manos de Dios y que es gobernada por su divina Providencia; o como lugar en que el hombre está llamado a colaborar con la Providencia divina realizando cabalmente una vocación divina³⁸. Además, en otro nivel de consideración, no es lo mismo usar un método atento a las realidades concretas, más existencial, o usar un método descendente. Estas distinciones son importantes para entender que la historia dejó entonces de ser entendida como *ámbito* en el que la Iglesia vive y crece (algo que es exterior a ella, aunque ella esté sumergida en ese clima), porque la vida cristiana es histórica (la historia es algo que pertenece a su interior y la caracteriza). Por eso, sitúa la Iglesia peregrina en el seno de la historia, pero no como espacio donde ya todo es definitivamente divinizado. En fin, Dios no gobierna solo la Iglesia, gobierna también el universo y el mundo entero donde la Iglesia está y con el cual se relaciona, hablando a la Iglesia desde su interior y desde las realidades terrenas. Este modo de ver permite armonizar las dos instancias (la de la vida divina en la Iglesia y la de los retos históricos que piden una respuesta) en cuanto configuradoras de la dinamicidad de la vida de la Iglesia, puesto que la Iglesia no camina sólo a través de impulsos exteriores a ella, ni sólo a través de im-

37. Según Y.-M. Congar, J.-H. Nicolás y A. Dulles, Journet no parte del hecho histórico, sino que sigue principalmente un método deductivo que empieza en las afirmaciones dogmáticas.

38. Este último modo de ver el mundo, como *lugar vocacional*, es decir, entendiendo el mismo existir del cristiano en el mundo como realidad con carácter vocacional, que incluye considerarlo como criatura que está en las manos de Dios, es típico de la enseñanza del Fundador del Opus Dei: cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino* (1939), n. 939, ed. crítico-histórica preparada por P. Rodríguez, Madrid 2002, 968s.; según el editor, el punto 939 está sacado de sus apuntes íntimos, en fecha 9.XII.1930. Véanse también los puntos nn. 347 y 359 y los respectivos comentarios, 512s. y 521.

pulsos que le son inmanentes. Esto permite un acercamiento teológico a los datos históricos y que la teología tenga un discurso existencial. Una postura de exclusión de una de las instancias, de oposición entre ellas, o de una insuficiente comprensión de la articulación entre ellas va en daño de una correcta visión de la Iglesia³⁹, que exige sucesivos reajustes clarificadores de la relación del misterio de la Iglesia con la historia.

2.3. *Visión histórica y tensión escatológica: la diferencia entre dinamismo de la santidad y vida histórica de la Iglesia*

Se dice que en Journet la contextura histórica de la vida de la Iglesia no aparece, porque en su visión los ejes fundamentales son elementos de continuidad, como la relación espiritual con Cristo y con el Espíritu Santo, para la cual las vicisitudes históricas sólo sirven de alimento, de tentación, de prueba o reto. Aunque esto sea verdad, esto no implica que el cardenal suizo ignore la tensión escatológica asociada a la visión histórica. Desde su punto de vista, se puede pensar que la vida de la Iglesia está determinada desde el inicio y que se desarrolla en el lógico crecimiento del don divino hasta su plenitud escatológica; también se la puede ver conectada al cumplimiento escatológico ya iniciado, hacia la plenitud del cual se camina a través de los acontecimientos históricos⁴⁰. Las dos lecturas (una más atenta al don inicial, otra más a la anticipación de la plenitud final) se pueden realizar partiendo de una vida de la Iglesia que camina en la historia (Journet). Por tanto, es posible mantener una tensión escatológica sin que eso suponga renunciar al punto de vista de una «vida de la Iglesia en la historia». Por eso, también, es posible decir que la tensión escatológica no es una característica determinante de la visión de Journet, ni es una característica determinante de la visión más histórico-existencial de la Iglesia. Me parece que Journet se sitúa en un escalón intermedio entre la visión anterior de la Iglesia (como organismo teándrico insertado en la historia del mundo, que sólo está determinado desde dentro de sí mismo), y la visión que se per-

39. K. Rahner cambió desde una postura más conectada a la vitalidad divina (anterior a la guerra) a una postura más atenta a los retos del mundo que —según él— piden a la Iglesia que corra el riesgo de los cambios para poder realizar su misión: cfr. R. LENNAN, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995, 135. Según Lennan, la propuesta rahneriana exige demasiada confianza en el Espíritu, puesto que no clarifica hasta qué punto la unidad y continuidad de la Iglesia imponen límites que se deban respetar (p. 265).

40. Se trata de la visión típica de los eclesiólogos ortodoxos contemporáneos de Congar, Journet, de Lubac, etc.

cibe a partir de la Segunda Guerra Mundial (de una Iglesia que vive históricamente su vida). El paso intermedio tiene una acentuada dimensión espiritual que es dinámica, está conectada con la consumación futura, pero no es existencial⁴¹.

Los estudios bíblicos sobre el Reino de Dios también ayudaron a ver la diferencia entre la Iglesia y el Reino. Concretamente, ayudaron a introducir la escatología en la eclesiología. Esto ha sido de gran importancia para entender la Iglesia hoy como «Iglesia peregrina», pueblo que camina en dirección a la tierra prometida. El Reino, en el contexto de tales estudios, es el reinado de Dios sobre la Iglesia y sobre el mundo, siendo Dios el que guía la Iglesia y toda la creación hacia el fin escatológico⁴². Esta perspectiva pone a la Iglesia en un sitio distinto del de Dios (es decir, subraya su alteridad en relación al Verbo encarnado en el horizonte del mundo), «descentrada» y admitiendo una cierta relatividad histórica, enviada al mundo y compartiendo con él un caminar hacia el cumplimiento final al que Dios va conduciendo a toda la creación. Dulles piensa que el reconocimiento de que la Iglesia aún está en el medio de las tinieblas de la historia llevó a una eclesiología más modesta y fomentó una actitud más crítica en relación a las acciones de la Iglesia en los varios niveles y épocas de su historia (lo que permite, a su vez, un discurso sobre la reforma de la Iglesia, la percepción de la dramaticidad de la presencia de los pecadores en su seno, una vía de diálogo con la teología protestante y un reajuste en el modo de ver su dimensión institucional)⁴³.

Junto a este despertar, y unido con él, encontramos un creciente interés por profundizar en la relación entre el Reino de Dios y la ciudad terrestre, cuyos frutos se condensaron en la Const. pastoral *Gaudium et Spes*. Para entender el cambio en este campo se puede tomar como punto de partida el discurso

41. Sobre la cuestión del déficit de dimensión histórica en Journet se pueden ver las conocidas afirmaciones de Congar sobre la excesiva atención a la dimensión formal de la Iglesia. Conviene aclarar que en el fondo de esta crítica está un debate sobre la metodología teológica. Aunque Dulles, Maraldi y Ziviani hayan señalado que Journet identificó la Iglesia con el Reino (cfr. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarnée*, tome II, Paris 1951, 997), sólo los dos últimos consideran que Journet no tiene en cuenta la dimensión escatológica de la Iglesia peregrina. Dulles, por el contrario, no piensa que Journet se haya olvidado de la dimensión escatológica, pero afirma que el discurso del cardenal suizo se realizó desde una perspectiva descendente y deductiva que lo lleva a no atender tanto a los hechos. Un método más inductivo le habría llevado a atender más a la historia; cfr. A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 420s.; G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Ecclesiologia...», cit., 302.

42. Una obra típica sobre este tema es R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959; véase también G. PHILIPS, *La sainte Église catholique*, Tournai-Paris 1947, 120ss.; J. HAMER, *L'Église est une communion*, Paris 1962, 66-69.

43. Cfr. A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 427.

sobre el impacto positivo de la Iglesia en la sociedad y en el Estado (muy conocido y tratado en los manuales de la primera mitad del siglo). La Iglesia se ponía por encima de las naciones como sociedad superior que vive en la historia y extiende su influjo benéfico sobre todas las sociedades a través de las diversas obras de misericordia y caridad. Ésta es la postura que, en términos generales, estuvo vigente en la primera mitad del siglo XX⁴⁴.

Desde entonces hay una nueva percepción de la Iglesia: ella está en medio de la historia, en la historia ella recibe los dones de Dios, y en ella la Iglesia responde a su Señor. Esta nueva percepción lleva a ver todas sus acciones con el parámetro de la adecuación a la misión que Cristo le confió y en relación con el progreso del mundo. A la vez, al reconocer que su Dios gobierna toda la historia del mundo (entendido éste como algo distinto de la Iglesia), ella puede y debe discernir el sentido y significado de los hechos en el designio de Dios, usando esas «señales de los tiempos» como una voz y ayuda para realizar su misión⁴⁵. En fin, también se reconoce la acción personal de los cristianos desde dentro del orden temporal.

Algunas veces la perspectiva se «individualizó» y se centró en el cristiano, con tonos existenciales, dejando de estar estrictamente relacionada con la eclesiología, es decir, estudiando principalmente cuál sería la relevancia exterior de las acciones de los cristianos en favor del mundo cuando saben que este mundo tendrá un fin, y cuál es su relevancia salvífica. Sin embargo, hay una intención central, que se manifiesta en la teología de la historia, en la antropología teológica y también en la eclesiología: procurar conocer el camino histórico del hombre en su acercamiento al Reino de Dios, superando una visión de la historia como «tiempo de prueba» cuyo significado salvífico era dado sólo por la vida eterna prometida (acusación típica del mundo comunista a la Iglesia Católica, pero que era una idea vigente en ciertos ambientes protestantes)⁴⁶.

44. El planteamiento de San Josemaría Escrivá es una excepción a ello: «Un secreto. —Un secreto, a voces: estas crisis mundiales son crisis de santos. —Dios quiere un puñado de hombres «suyos» en cada actividad humana. —Después... «pax Christi in regno Christi» —La paz de Cristo en el reino de Cristo». SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino* (1939), ed. crítico-histórica prep. por Pedro Rodríguez, Madrid 2002, 471; para la oportuna contextualización que da razón de este anticipo de la doctrina del Concilio sobre la acción de los cristianos desde dentro del orden temporal véase el comentario del editor, 471-474.

45. Un estudio sobre el uso del concepto de «señales de los tiempos» en los años anteriores al Concilio Vaticano II y en el *iter* conciliar puede verse en J. DA CRUZ POLICARPO, *O Evangelho e a história: ler os Sinais dos tempos*, Lisboa 2003 (reedición actualizada de la tesis doctoral del autor, realizada pocos años después del final del concilio).

46. Cfr. L. MALEVEZ, «La vision chrétienne de l'histoire», en *NRTb*, 71 (1949) 244-264.

El debate que tuvo lugar en los años 50 entre «encarnacionistas» y «escatologistas» tiene interés en el tema que nos ocupa, debido al significado salvífico (santificador) de la acción de la Iglesia para el progreso del mundo y, por tanto, porque introduce en el discurso sobre la santidad de la Iglesia una referencia al mundo y al modo como la Iglesia realiza su misión en él⁴⁷. Desde entonces, ya no es algo indiferente el hecho de que la misión de la Iglesia se realice de una forma más o menos adecuada, es decir, más o menos atenta a las necesidades del hombre al que fue enviada (entendido en su totalidad, como persona en relación con Dios y con los hermanos, e insertada en un mundo que le fue dado como vocación)⁴⁸.

Llegamos así al Concilio Vaticano II con una visión de la Iglesia que deja de ser prevalentemente institucional. La Iglesia es un misterio y se sitúa en la historia de la Salvación, como enviada por Dios, en quien tiene su origen, y en camino hacia su consumación final. Mientras camina, realiza la misión que Dios le confió. En el Concilio, esa relación con Cristo fue evidenciada, pero sin recurrir a la idea de «continuación de la Encarnación» que venía de la *Symbolik* de Möhler y que había sido recibida en la escuela romana⁴⁹. El Concilio pre-

47. La postura católica se funda en el hecho de la Encarnación del Verbo, que da un valor a las realidades de este mundo, pero sin olvidar que la realización del Reino tiene un acontecimiento fundamental, la Cruz, que es un misterio caracterizado por la paradoja, que esconde y revela la victoria de Cristo sobre el príncipe de este mundo e impide la realización de una lectura meramente humana y lineal de los eventos de la historia. En fin, el misterio de la Salvación en Cristo nos dice que habrá una acción recapituladora de todas las cosas y, por tanto, una discontinuidad con el progreso y la historia humana. Por eso en la teología católica se da una cierta oscilación entre autores que valoran más los elementos de continuidad y homogeneidad entre la vida terrena y la vida eterna (por ejemplo, subrayando una cierta significatividad del progreso humano para el crecimiento del Reino de Dios) y aquellos que prestan más atención a la discontinuidad (a las intervenciones de Dios en la historia, concretamente a la acción recapituladora en Cristo, en los nuevos Cielos y en la nueva tierra, que deben ser leídas desde la fe y establecen discontinuidades). Según sea la relación de continuidad o discontinuidad entre la historia y el crecimiento del Reino de Dios, los autores fueron clasificados, por así decir, en las dos tendencias ya indicadas. Entre los «encarnacionistas» se encuentran D. Dubarle, G. Thils, M.-D. Chenu; entre los «escatologistas» están, por ejemplo, L. Bouyer y H.U. von Balthasar. En una posición intermedia estarían Congar y, en cierto sentido, J. Daniélou, cfr. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, vol. 3, Barcelona 1992, 881-893.

48. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, Paris 1949, 71.

49. El Concilio acepta comparar la Iglesia al misterio del Verbo encarnado («ob non mediocrem analogiam», es el término usado por LG, 8) pero los términos de comparación no son los de una continuación de la encarnación. En el mismo lugar el Concilio, con el conocido «non dissimili modo» distingue la relación entre el Hijo de Dios y su Humanidad santísima en la obra de la redención, por un lado, y la relación entre Cristo y su Iglesia en la misión que ésta tiene confiada, por otro. La dimensión visible de la Iglesia es instrumento del cual se sirve el Espíritu Santo para que todos puedan encon-

firió no comparar la institución visible con la Humanidad Santísima del Verbo, cosa que había sido frecuente en los 50 años anteriores y que, quizá, explique varias de las discusiones de ese medio siglo⁵⁰. Lo que encontramos en la Const. Dogmática *Lumen gentium* es una idea más sacramental de la institución —como instrumento del Espíritu Santo—, haciendo recordar al Möhler autor de *Die Einheit in der Kirche*, que privilegiaba la percepción de la acción divina en la Iglesia y veía la institución a la luz de la acción del Espíritu Santo.

El Concilio Vaticano II realizó una inversión de la perspectiva con la que se miraba la Iglesia: empezó desde Cristo hacia la Iglesia y, de ahí, hacia el exterior, llegando al mundo. Antes se veía la Iglesia desde fuera, como sociedad, y de ahí se pasaba a Cristo o a la vida en Cristo. Muchas veces los manuales situaban el estudio de esta vida cristiana en el tratado de antropología sobrenatural (y no tanto en la teología espiritual), por lo que la vida en Cristo acababa por estudiarse como conjunto de cuestiones relacionadas con la gracia en el hombre. Con la aparición de la eclesiología del cuerpo místico de Cristo se había sustituido la sociedad por el Cuerpo místico, pero el horizonte era el mismo: esta vez como expansión de la dimensión comunitaria de la gracia en el ámbito de la antropología sobrenatural y, algunas veces, sin equilibrar los aspectos visibles y espirituales. Fue sólo después, como consecuencia del proceso que hemos descrito, cuando se llegó a conectar el misterio de Cristo con el de su Iglesia y ésta en su situación histórica y en su perspectiva escatológica. Con ello quedó bien marcada la vía que enriqueció el pensamiento sobre la santidad de la Iglesia.

Miguel DE SALIS
Facultad de Teología
Pontificia Universidad de la Santa Cruz
ROMA

trarse con la Salvación traída por Cristo. Del mismo modo que la Encarnación pertenece al misterio del Verbo, la Iglesia pertenece al misterio del Espíritu Santo; en Cristo y en la Iglesia estamos ante *teandrismos diferentes*, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, Madrid 1987, 898s.

50. Por ejemplo, el modo de entender el alma de la Iglesia, la relación de la Iglesia con Cristo, la posición de Cristo como cabeza de la Iglesia y su gracia capital, etc.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.